

Immanuel Kant

Zur 150. Wiederkehr seines Todestages.

Von Harald Lassen.

Als vor 150 Jahren am 12. Februar 1804 Immanuel Kant im entlegenen ostpreußischen Königsberg im Alter von 80 Jahren für immer die Augen schloß, war damit ein Denkerleben zu Ende gegangen, dessen Bedeutung für die deutsche Geistesgeschichte schlechterdings nicht überschätzt werden kann. Nicht allein, daß damit einer der bedeutendsten Philosophen aller Zeiten dahingegangen war, — wenn ich hierbei das Wort Philosophie zunächst in einem engeren, quasi „fachlichen“ Sinne verstehe, — sondern darüber hinaus ein Mann, dessen Wirkung auf das gesamte geistige Leben unserer Nation von allergrößtem Ausmaße gewesen ist. Mit dem Erscheinen seines Hauptwerkes, der „Kritik der reinen Vernunft“ im Jahre 1781 datiert eine neue Epoche des deutschen Geistes. Zwar „beehrte man“, wie Kant selbst es einmal humorvoll ausgedrückt hat, „das Werk zunächst mit Stillschweigen“. Als aber dann, nach anfänglichen Mißverständnissen, durch Reinholds „Briefe über die kantische Philosophie“ und durch die Berufung ebendesselben Reinhold 1787 an die Universität Jena, also in die unmittelbare Nachbarschaft des Musenhofes zu Weimar, dem weiteren Verständnis der Weg bereitet war, war alsbald der Bann gebrochen und es begann hier mitten im grünen Herzen Deutschlands jene intensive Aufnahme, Aneignung, Umbildung und Weiterbildung des Kantischen Gedankengutes, der sich keiner der damals in Jena-Weimar lebenden Dichter und Denker entziehen konnte, weder Fichte noch Schiller, weder Schelling noch Hegel, ja selbst der „Olympier“ Goethe nicht, dessen damals stagnierende dichterische Schaffenskraft durch die Freundschaft mit dem von kan-

tischen Geiste durchdrungenen Schiller neue, richtungsweisende Impulse empfing. Es darf getrost behauptet werden, daß unsere große klassische Literatur nicht das geworden wäre, was sie ist, und als was sie die staunende Bewunderung des gesamten Abendlandes erregt hat, eben jene unlösbare Einheit von tiefstem gedanklichen Gehalt und vollendeter künstlerischer Form, ohne die innigste Durchdringung mit der von Kant ausgehenden großen philosophischen Bewegung, die wir als den „Deutschen Idealismus“ bezeichnen. Dichten und Denken, Poesie und Philosophie in innigster Wechselbeziehung sind die beiden Pole, um die in jener Blüteperiode unserer nationalen Kultur alles kreist. Und, bemerkenswert genug, ist es auf jedem dieser Gebiete jeweils ein Sohn Ostpreußens gewesen, nämlich neben einem Kant ein Herder, von dem der entscheidende Anstoß der Erneuerung hierbei ausgegangen ist; ein eindringlicher Beweis dafür, wie sehr jenes stets gefährdete, kerndeutsche Grenzland einen integrierenden Bestandteil nicht nur unseres geographischen, sondern auch unseres geistigen Gesamt Vaterlandes bildet. Was der eine dieser beiden, was Herder für die Erweckung des Verständnisses der Eigenart des Dichterischen im deutschen Kulturbereich, insbesondere was sein Einfluß auf den jungen Goethe bedeutet hat, ist bekannt. Was den Einfluß des anderen, des „Alten vom Königsberge“, wie Goethe die fast schon legendär gewordene Gestalt des in größter Zurückgezogenheit lebenden greisen Philosophen einmal genannt hat, was den Einfluß Kants betrifft, so ist seine Auswirkung eine so ungeheure, daß wir selbst heute, 150 Jahre nach seinem Tode — und obwohl seitdem die Literatur über Kant zu einer eigenen Bibliothek angeschwollen ist — nicht in der Lage sind, ihren vollen Umfang ganz zu übersehen und selbst an entscheidenden Stellen diese Zusammenhänge häufig mehr errahnen als lückenlos nachweisen können. (Ich denke insbesondere an den, sei es nun direkten oder indirekten Einfluß auf die Grundidee unseres repräsentativen nationalen Dichtwerks, des „Faust“ und die endgültige Konzeption der abgründigen Gestalt des Mephistopheles.)

Und nun: Welch einen Kontrast zu dem weltweiten geistigen Auswirken dieses Mannes bietet uns das Bild seines äußeren Le-

bensanges! Ein stilles Gelehrtenleben, wie man es ärmer an augenfälligen Ereignissen sich kaum vorzustellen vermag! Die Daten dieses Lebens — wenn man von dem literarischen Schaffen absieht — sind bald hergezählt: 1724 in Königsberg als Sohn einer Handwerkerfamilie geboren; Besuch des Gymnasiums in Königsberg, der ihm durch Stipendien ermöglicht wurde; mit sechzehn Jahren, wie damals üblich, Übergang auf die Universität, ebenfalls im heimatlichen Königsberg, die er sechs Jahre lang besuchte, vorwiegend beschäftigt mit mathematisch-physikalischen und philosophischen Studien, aber auch in den anderen Fakultäten sich umsehend. Dann, nach beendetem Studium fast zehn Jahre Hauslehrertätigkeit bei ländlichen Adelsfamilien im Raume seiner ostpreußischen Heimat; der damals typische Leidensweg mittelloser Akademiker, während welcher Zeit er sich aber die nötigen finanziellen Rücklagen erwarb, um 1755, also einunddreißigjährig, den Sprung in die Privatdozentenlaufbahn wagen zu können. Seit diesem Zeitpunkt finden wir den „Magister“ Kant ununterbrochen an der Universität seiner Vaterstadt Königsberg als Dozenten lehrend (mehrfache Berufungen nach außerhalb hat er ausgeschlagen) und zugleich eine reiche publizistische Tätigkeit entfaltend, die ihn schon verhältnismäßig bald zu einem angesehenen philosophischen Autor machte. Dennoch dauerte es infolge der Ungunst der Verhältnisse noch ziemlich lange, bis er im Jahre 1770 die schon längst für ihn fällige Professur erhielt. Und auch dies wurde nur dadurch möglich, daß sein Amtsvorgänger auf dem philosophischen Lehrstuhl sich entgegenkommenderweise bereit erklärte, den gerade vakant gewordenen Lehrstuhl für Mathematik zu übernehmen, um damit den philosophischen Lehrstuhl für Kant freizumachen; — ein heute kaum noch zur Nachahmung zu empfehlendes Verfahren. Es folgt nun eine lange Pause in der bisher dichten Aufeinanderfolge seiner Schriften, eine Pause von reichlich einem Jahrzehnt, eine Pause aber, die zu den berühmten schöpferischen Pausen der Weltgeschichte zählt. Es ist jenes bedeutsame Jahrzehnt, währenddessen in seinem Geiste allmählich jenes bereits erwähnte entscheidende Werk der „Kritik der reinen Vernunft“ heranreifte, das dann nach langem Zögern schließlich in wenigen Wochen niedergeschrieben

wurde und zu Beginn des Jahres 1781 erschien. Von da ab folgen dann wieder in regelmäßigen Abständen Veröffentlichungen, unter ihnen die monumentalen Werke der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788), der „Kritik der Urteilskraft“ (1790), „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793), die „Metaphysik der Sitten“ (1797).

Dabei hat die Veröffentlichung eine der letzten dieser Schriften, nämlich der Schrift über „Die Religion ...“ schließlich doch noch so etwas wie ein dramatisches Moment in sein bis dahin so überaus gleichförmig dahinfließendes Leben gebracht; insofern nämlich, als das Erscheinen dieser Schrift ihn in einen ernstlichen Konflikt mit der preußischen Regierung verwickelte. Es herrschte eben nicht mehr der Geist der Toleranz des Großen Friedrich, der einen jeden nach seiner *façon* selig werden ließ. Daß aus diesem dramatischen Moment kein Drama oder gar eine Tragödie geworden ist, ist lediglich der Nachgiebigkeit Kants zuzuschreiben, der zwar nichts widerrief, aber sich doch insoweit unterwarf, als er gelobte, weder durch Wort noch Schrift fernerhin etwas über diesen Gegenstand zu äußern. Der über siebenzigjährige, immer kränkelnde, niemals kranke, allem Aufsehen und aller Aufregung abholde Philosoph, der seiner zarten Konstitution nur durch eine bis zur Pedanterie regelmäßige Lebensweise die nötige Arbeitskraft für sein gigantisches denkerisches Werk abtrotzte, war nicht aus dem Holze gemacht, aus dem man Märtyrer schnitzt.

Im Jahre 1796 zwang ihn seine mehr und mehr zunehmende körperliche Hinfälligkeit dazu, seine Vorlesungstätigkeit aufzugeben. Seit der Jahrhundertwende etwa beginnt dann jenes allmähliche, über Jahre sich erstreckende körperliche und auch geistige Verdämmern, wie man es nicht ohne Erschütterung nachlesen kann in den Aufzeichnungen *Wasianskys*, seines Schülers und Vertrauten, der während seiner letzten Lebensjahre fast ständig als treusorgender Helfer um ihn war und in dessen Beisein er auch am 12. Februar 1804 vormittags verschied. Stadt und Universität Königsberg bereiteten ihrem größten und treuesten Sohne ein großartiges Leichenbegängnis. Tausende, eine unübersehbare Menschenmenge, Angehörige aller Stände folgten dem

Leichenzuge in die Dom- und Universitätskirche, in der er beigesetzt wurde.

In dieser ungewöhnlichen Anteilnahme der breitesten Öffentlichkeit an seinem letzten Wege zeigte sich schlagartig, wie sehr das Bewußtsein um die Bedeutung dieses Mannes, der doch den körperlichen Augen seiner Mitwelt schon seit langem unsichtbar geworden war, im Herzen der gesamten Nation lebendig gewesen ist. Mag auch gewiß die primitive Schaulust der Menge dabei das ihre gesucht haben, so hätte sie sich doch gar nicht erst in dem Maße entfalten können, wenn es sich nicht eben um einen sehr „berühmten“ Mann gehandelt hätte. Was nun hat ihm diese Berühmtheit verschafft, die weit hinausging über die Kreise der gelehrten Fachwelt im engeren Sinne? Seine stille, überaus unauffällige, allem Überschwang abgeneigte Persönlichkeit gewiß nicht. Sie hatte so gar nichts Prophetisch-Demagogisches an sich, weit eher etwas Kleinbürgerlich-Enges, etwas Illusionslos-Nüchternes, das bisweilen an Lieblosigkeit und Gefühlsarmut zu grenzen scheint; wie er denn bezeichnenderweise seine seelischen Wahlverwandtschaften in den Kreisen englischer Kaufleute fand, die sich in Königsberg niedergelassen hatten. Der Stil und die Darstellungsart seiner epochemachenden großen Schriften erst recht nicht! Denn so sehr Kant eine flüssige, witzig-unterhaltsame Schreibweise zu Gebote stand, wenn er sich ihrer bedienen wollte, — seine „Träume eines Geistersehers“ wird niemand ohne Schmunzeln lesen können, — so entschieden hat er sich in der Zeit seiner Hauptwerke von dieser leichtgänglichen essayistischen Form der popularisierenden Aufklärungsphilosophie abgewandt. Er strebte bewußt zurück zu einer lehrhaft-schulmäßigen, um nicht zu sagen schulmeisterlichen Form der Darstellung, zu jenem „Geiste der Gründlichkeit“, den er an einem Wolff so schätzte, einer Form aber, die jedenfalls vom Studium seiner Schriften eher abschrecken als dazu einladen mußte. Und doch finden sich in seinem Briefwechsel Zuschriften gerade auch von Nicht-Fachphilosophen, die in einem solch enthusiastischen Tone der Beistimmung gehalten sind, daß wir uns heute kaum noch eine Vorstellung davon machen können. Nur einige willkürlich herausgegriffene Proben davon, die sich leicht vermehren ließen:

„Verehrungswürdigster Mann! . . . Gott segne Sie! — Sie sind ein großes, ein sehr großes Werkzeug in der Hand Gottes; ich schmeichle nicht. Ihre Philosophie wird eine weit größere, gesegnetere und allgemeinere Revolution bewirken, als Luthers Reformation“ ¹⁾. — Ein anderer:

„Verehrungswürdigster! Wenn ich nichts weiter vorhätte, als meinem von Dankbarkeit, Liebe, Verehrung und Bewunderung erfüllten Herzen Luft zu machen: so würde ich noch immer geschwiegen haben, wie der Jüngling bei Klopstock,

dem wenige Lenze verwelkten
und der dem silberhaarigen, tatenumgebenen Greis,
wie sehr er ihn liebe, das Flammenwort hinströmen will.
Ungestüm fährt er auf um Mitternacht;
glühend ist seine Seele;
die Flügel der Morgenröte wehen; Er eilt
zu dem Greis' — und sagt es nicht!

Und auch ich sage es nicht; denn was könnten Ihnen Worte . . . davon sagen?“

Aber es soll des Schreibers „süßer Traum“ sein, „eine der Stimmen in der Wüste abzugeben, welche die Wege des zweiten Immanuel bereiten sollen“ ²⁾.

Und der junge Fichte verkündet geradezu, daß das, was in Christus begonnen und in Luther weitergeführt wurde, in Kant vollendet worden sei! —

Gewiß, wir befinden uns im Zeitalter der Empfindsamkeit, der „schönen Seelen“ und des Gefühlsüberschwangs; dennoch wären solche von geradezu religiöser Emphase erfüllten Stimmen der Begeisterung nicht möglich gewesen, wenn Kant nicht breiten Kreisen des Volkes, zumindest der Gebildeten, als eine Art Erretter und Erlöser aus einem schweren inneren Konflikt erschienen wäre, aus einem Konflikt, der die Menschen bis in die Grundfesten ihrer geistig-seelischen Existenz erschütterte und aus dem sie sich mit eigenen Kräften nicht mehr herauszuhelfen wußten. Dies war in der Tat der Fall! Man „ahndete, suchte und

¹⁾ Heinrich Jung-Stilling: Brief an Kant vom 1. März 1789.

²⁾ Carl Leonhard Reinhold: Brief an Kant vom 12. Oktober 1787.

fand“, wie Reinhold es in dem bereits erwähnten Schreiben an Kant ausdrückt, „in derselben (sc. der Kritik d. r. Vern.) das kaum mehr für möglich gehaltene Mittel, der unseligen Alternative zwischen Aberglauben und Unglauben überhoben zu sein“. Der Alternative zwischen „Aberglauben“ und „Unglauben“ also! Es war der alte Gegensatz zwischen Wissen und Glauben, zwischen wissenschaftlicher und religiöser Überzeugung, der sich hier gegen das Ende des Aufklärungszeitalters, am Vorabend der französischen Revolution, auf Grund der immer heftiger werdenden Angriffe der westlichen Aufklärungsphilosophie, die in Frankreich zumindest ja eine ausgesprochen antiklerikale Kampfbewegung war, aufs äußerste zugespitzt hatte.

Zwei der massivsten dieser Angriffe waren die Schriften de La Mettries „L'homme machine“ und Holbachs „Système de la nature“. Man weiß z. B. aus Goethes „Dichtung und Wahrheit“ aus der Darstellung seiner Straßburger Zeit wie sehr gerade diese letztere Schrift, die „Bibel des Materialismus und Atheismus“ bei ihrem Erscheinen die Gemüter bewegte und erhitze, wenngleich sie auf Goethe persönlich keinen Eindruck hinterließ. Und das Erscheinungsjahr dieser Schrift, das Jahr 1770 fällt nun zusammen mit dem Beginn jener bereits erwähnten, ein ganzes Jahrzehnt währenden großen schöpferischen Pause, während deren Kant die Kritik der reinen Vernunft innerlich konzipierte. Diese Schrift Holbachs steht also wie eine düstere Wolkenwand ständig im Hintergrunde des Bewußtseins der Zeit und, deutlich spürbar, auch im Hintergrunde der „Kritik der reinen Vernunft“. Diese Tatsache wird man sich immer nachdrücklich vor Augen halten müssen, um die historische Situation zu verstehen, durch die ganz wesentlich mitbedingt das Werk der „Kritik der reinen Vernunft“ entstand. Es ist der innere Widerspruch, der das Zeitalter in sich entzweite, der in der „Kritik der reinen Vernunft“ zum Austrag kommt, ihr „Widerspruch“ oder — griechisch — ihre „Dialektik“. Und so bilden denn auch in der Tat die als „transzendente Dialektik“ überschriebenen Partien der „Kritik der reinen Vernunft“ den umfangreichsten und zentralen Teil dieses Werkes.

Wie löst nun Kant diese Dialektik, diesen Widerspruch zwischen religiöser und wissenschaftlicher Überzeugung, der das Zeitalter im Innersten zerriß? — Er selbst hat es einmal, als Resultat genommen, auf die kurze, bekannte und einprägsame Formel gebracht, daß er sagte: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“³⁾. D. h. Kant suchte zu zeigen, daß die Mittel des wissenschaftlichen Erkennens nicht ausreichen, um hinsichtlich jener letzten Fragen, die er, wenn er sie thematisch aufzählt, in die Worte: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit zusammenfaßt, eine Entscheidung im Sinne eines zwingenden wissenschaftlichen Beweises zu erzielen, weder im positiven noch im negativen Betracht, so daß daher dem Glauben und dem Gemütsbedürfnis des Menschen hier eine Freistatt offen blieb. Dies dankten ihm die Zeitgenossen in ihrer überwiegenden Mehrzahl, — wenngleich es auch nicht an Stimmen gefehlt hat, die, je nach Einstellung, auf der einen Seite schmerzlich enttäuscht waren über ihn, der sie hinsichtlich der letzten Dinge jener rationalen Sicherheit beraubte, deren sie zu ihrem Seelenheile glaubten bedürfen zu müssen, oder die, auf der anderen Seite, ihm zürnten, weil er der von ihnen befehdeten und schon so gut wie verloren gewählten Sache des Glaubens in letzter Stunde doch noch zu einem asyllum ignorantiae verholfen hatte. Auf jeden Fall aber kann die tatsächliche Herbeiführung und Sicherung eines Burgfriedens zwischen Wissenschaft und Religion, zumindest in Deutschland, als Kants historische Tat angesehen werden, eine Tat, in der er die edelsten Bestrebungen des Aufklärungszeitalters, des „Jahrhunderts Friedrichs“, wie er selbst dies Zeitalter genannt hat, aufgriff und zu einem systematischen Abschluß brachte. Schon diese Tatsache allein würde genügen, um ihm in der Geschichte der Menschheit und der Menschlichkeit, der Toleranz und der Humanitas einen bleibenden Platz zu sichern.

Und doch wird man, ohne diese historische Tatsache in ihrer Bedeutung damit im geringsten schmälern zu wollen, sich fragen müssen, ob sie allein ausreichen würde, um die ganz außerordentlich nachhaltige und zukunftssträchtige Wirkung seiner Gedanken,

³⁾ Kritik der Reinen Vernunft. Vorrede z. 2. Aufl. XXX.

die sich erst im deutschen Idealismus zu ihrer vollen Weite entfalten, verständlich zu machen. Muß nicht alles Große und wahrhaft Bedeutsame immer ein irgendwie Positives sein? Ist Kants Leistung aber nicht, so gesehen, wie wir sie bisher verstanden haben, eine im letzten Grunde wesentlich negative? Kann es doch gar nicht bestritten werden, daß schon der Titel seiner Schriften eine solche Auffassung, die das Entscheidende im Negativen sieht, nahelegen muß. Steht nicht das Wort Kritik in augenfälliger Eindringlichkeit gerade über seinen großartigsten Schriften, — Kritik der Vernunft, der reinen, der praktischen, der Urteilskraft, — solcherart nachdrücklich darauf hinweisend, daß das „Kritein“, das Grenzziehen, das Beschneiden, das Abweisen und Negieren zu den vordringlichen Aufgaben seines denkerischen Tuns gehört? Hat er, der „Alleszermalmer“, wie ihn Mendelssohn einmal klagend und anklagend genannt hat, auf diese Weise nicht eine vorwiegend zerstörerische Tätigkeit entfaltet; und zwar nach beiden Seiten, nach Seiten der spekulativen Metaphysik sowohl als nach Seiten der ihre Kräfte überschätzenden Naturwissenschaft? Gewiß, was er erreicht hat, ist ein Wünschenswertes gewesen, eben jener Friede zwischen Religion und Wissenschaft. Aber gleicht dieser Friede, vom Intellektuellen her gesehen, nicht ein wenig dem Frieden eines Kirchhofs, da dem Intellekt auf diesem Felde nun schlechterdings zu tun nichts mehr übrig bleibt? Gewiß, den Bedürfnissen des Gemütes, des religiösen Glaubens hat er eine Freistatt eröffnet. Aber gibt es nicht auch Bedürfnisse des Geistes, des Intellekts? Und wird nicht gerade der wissenschaftliche, der akademische Mensch, der Intellektuelle — um dies nachgerade mit einem Odium behaftete Wort hier einmal wieder im Sinne eines stolzen Zugehörigkeitsbekenntnisses zu gebrauchen — wird nicht gerade der Mensch des Intellekts es besonders schmerzlich empfinden müssen, daß der Zugang zum Metaphysischen, zum Absoluten oder, wie Kant auch sagt, zum An-sich-seienden nur auf dem Wege des Glaubens, und sei es auch, wie bei Kant, eines moralischen Vernunftglaubens möglich sein soll? Was kann diese Philosophie, in der auf den ersten Blick das Negative so stark in den Vordergrund rückt, die sich so sehr wissenschaftskritisch gibt, letzten Endes dem wis-

senschaftlichen Menschen, dessen geistige Substanz gerade wesentlich vom Intellekt mitbestimmt ist, überhaupt an Positivem geben, — wenn wir einmal absehen von jener gewiß stets heilsamen Stärkung menschlicher Bescheidenheit, zu der sie ein so ausgezeichnetes Mittel ist?

Die Antwort auf diese Frage muß für jeden, der auch nur ein wenig tiefer blickt, völlig eindeutig ausfallen! Sie lautet: Die ganze Philosophie Kants ist von Anfang bis Ende ein einziges großes Bekenntnis zum Geiste, zum Intellekt; zum Intellekt freilich nicht im Sinne jener bloß instrumentalen Vernünftigkeit, die das Vernünftige im Nützlichen allein erblickt, zum Intellekt auch nicht im Sinne der Vergötzung wissenschaftlich rationaler Ergebnisse als etwas Endgültigem, sondern zum Intellekt in jenem tiefen Sinne des „intellectus ipse“, den Kant bereits in der reifen und erst spät bekanntgewordenen Form der Leibnizschen Philosophie vorgebildet fand.

Zum „intellectus ipse“? Was ist mit diesem Rätselwort gemeint? — Nichts anderes, als daß Kant sich als wahrhafter Wissenschaftler den vorurteilslosen Blick bewahrt hatte für das Wunder, nämlich für das wirkliche Wunder dort, wo es in der Tat als Offenbarung eines Übernatürlichen jederzeit zu sehen war, für jeden, der es nur sehen wollte, für das Wunder, welches sein unbefangenes Auge noch immer staunend zu gewahren vermochte, während die überwiegende Mehrzahl der gebildeten Zeitgenossen es infolge langer Gewöhnung nur noch als etwas Alltägliches, Selbstverständliches hinnahmen, als eine Art feste und endgültig gegebene Größe und Tatsache, über die ein weiteres Erstaunen und Nachdenken nicht mehr nötig war und verlohnte. Dieses Wunder, das Kant in seiner ganzen Größe und Wunderbarkeit ständig so lebhaft vor Augen stand, war — die Wissenschaft, genauer gesagt, die neuzeitliche mathematische Naturwissenschaft, wie sie in Gestalt der Newtonischen Physik ihren ersten imponierenden systematischen Abschluß gefunden hatte. Und aus diesem Erstaunen heraus stellte er die Frage: Wie ist dies Wunder möglich? Wie ist es möglich? Wie ist Mathematik, wie ist Naturwissenschaft möglich? Und während die meisten der sich, ach, so aufgeklärt dünkenden zeitgenössi-

schen Denker dieses Faktum der neuen Wissenschaft, der „nuova scienza“ wie sie seit den Tagen der Renaissance genannt wurde, quasi als ein neues Dogma blindgläubig verehrten, erkannte er es im Verfolg dieser Frage als das, was es in erster Linie und vor allem anderen doch einmal war, nämlich als eine Leistung, und zwar als die bewunderungswürdigste und staunenswerteste Leistung, die der menschliche Geist auf wissenschaftlichem Gebiete bis dahin auf dieser Erde hervorgebracht hatte. Seht, das hat der Mensch gemacht! Was für ein Wesen, dieser Mensch, daß er zu solcher Leistung fähig ist! Und was ist das in ihm, das ihn zu solcher Leistung befähigt? In dieser neuen Blickwendung, die im Grunde so einfach ist, wie alles wahrhaft Große, liegt der eigentliche Sinn seiner „Revolution der Denkart“, von deren Bedeutung und Tragweite der sonst so bescheidene Mann ein durchaus berechtigtes Selbstbewußtsein besaß, indem er sie mit nichts geringerem verglich als mit der Tat des K o p e r n i k u s auf astronomischem Gebiet.

Natürlich hatte sich niemand dem imponierenden Eindruck dieser neuen Wissenschaft entziehen können, entsprang doch gerade aus dieser Tatsache jener innere Zwiespalt, der das Jahrhundert infolge der Angriffe der naturwissenschaftlich geschulten Aufklärungsphilosophie in zwei Lager zerspaltete. Aber während die Mehrzahl der popularisierenden Aufklärungsphilosophen von dieser Leistung der Naturwissenschaft so faszinierend und geblendet waren, daß sie blind anbetend das Geleistete vergötzten und für ein Endgültiges nahmen, ist Kant diesem Fehler nie verfallen. Vielmehr war er, wie kaum je ein Denker vor oder nach ihm, durchdrungen von der Nur-Vorläufigkeit jeder, auch der imposantesten menschlichen wissenschaftlichen Leistung. Er erkannte zu deutlich, daß es sich in jedem Falle nur darum handeln könne, das im letzten ewig unerkennbare Sein, das „Ding an sich“, wie er es nannte, in einem Bilde einzufangen, d. h. einzufangen in die Formen unseres Wahrnehmens, Anschauens, Vorstellens, Denkens, Urteilens, Schließens. Aber ein jedes solches Weltbild ist eben nur ein Weltbild in diesem Sinne „Erscheinung“, somit ein Vorläufiges, kein schlechthin Gegebenes, sondern ein Aufgegebenes, eine Aufgabe

und Zu-leistendes. Den in unserer Zeit so häufig gehörten Satz, daß die Wahrheit von heute der Irrtum von morgen sei, hätte Kant gewiß mit vollster Überzeugung unterschrieben. Aber weit entfernt, darum nun aus einer engstirnigen wissenschaftlichen Dogmengläubigkeit in das Gegenteil, d. h. in einen resignierten Skeptizismus und Relativismus zu verfallen, ist ihm gerade das Ausgehen vom Faktum der Wissenschaft der erste, sicherste und überzeugendste Weg, um durch all diese von ihm so deutlich gesehenen Relativitäten hindurchzustoßen zu einem schlechthin Absoluten, nämlich dem Absoluten der menschlichen Vernunft, dem „intellectus ipse“, der dieses Wunder der Wissenschaft allererst vollbracht und ermöglicht hatte. Gewiß ist die Wahrheit von heute der Irrtum von morgen. Aber, so wird man doch wohl fragen müssen, ist darum etwa eine heutige wissenschaftliche Tat weniger bedeutend, weil sie vielleicht morgen schon durch eine bessere Lehre überholt sein wird? Wird sie darum etwa aus einer Äußerung der Vernunft zu einer Äußerung der Unvernunft? Ist es nicht vielmehr dieselbe Vernunft, die sich morgen in einer anderen Situation vielleicht genötigt sehen wird, — nicht aus Lust und Laune, sondern auf Grund zwingender Argumente — ihr heutiges Urteil zu korrigieren oder gar umzustoßen? Ist die Newtonsche Physik darum weniger eine hervorragende Leistung des menschlichen Geistes, weil wir heute vielleicht eher der Auffassung eines Einstein zuneigen? Besitzen wir nicht einen sicheren Maßstab für Wert oder Unwert, für Bedeutung oder Unbedeutendheit, für Rang oder Nichtrang geistiger Produktionen, einen Maßstab, den wir unverrückbar in uns tragen? Im Appell an dieses unverrückbare Leistungsmaß der menschlichen Vernunft, dessen kein Wissenschaftler entraten kann, ohne sich selbst aufzugeben, entdeckt Kant zuerst wieder jenes Absolute, das sein Jahrhundert entweder leugnete oder dort suchte, wo es nicht mit Sicherheit zu finden war, nämlich in der Metaphysik alten Schlages. Während der Blick der Zeitgenossen wie gebannt festgehalten wurde von der Großartigkeit des Weltbildes, das die moderne Wissenschaft, allen voran die Astronomie, in seiner ganzen furchtbar-schönen Erhabenheit vor sie hinstellte, ging Kant, dessen Gemüt durchaus nicht unempfänglich war für

die Schauer des „bestirnten Himmels über mir“, doch noch einen Schritt darüber hinaus, indem er von dem Bilde zurückfragte nach dem Bildner dieses Bildes, eben dem menschlichen Geist. Während die alte Metaphysik ausging von der Welt und zurückfragte nach dem Schöpfer und Bildner dieser Welt und solcherweise von der Natur zurückschloß auf die Übernatur, von dem Physischen auf ein Meta-physisches, von der Kreatur auf den Kreator, ging Kant aus von der Naturwissenschaft und schloß von hier aus zurück auf den Schöpfer dieser Naturwissenschaft, die menschliche Vernunft, und fand so in eben dieser menschlichen Vernunft jenes selbe Absolute, Übernatürliche, Metaphysische, jenes „trans-physicum“, das die alte Metaphysik auf dem Wege der kosmologischen und teleologischen Gottesbeweise glaubte erfassen zu können.

Die Wissenschaft von der Natur ist selbst eine Offenbarung der Übernatur, die Erkenntnis des Zeitlichen ist selbst eine Offenbarung des Überzeitlichen, die Erforschung der Gesetze des Seins ist selbst nur möglich auf Grund der ewigen Gesetze des Sinns, die der menschliche Geist unveräußerlich und unableitbar in sich trägt. Das ist Kants Metaphysik, seine Art des Vorstoßes ins Absolute!

„Die Menge merkt nicht, wenn der Philosoph begeistert ist“, hat Kant einmal gesagt. In der Tat, sie merkt es nicht, oder doch nur schwer und allmählich. Ihr Ohr ist vor allem erfüllt von dem Lärm und dem Streit des Tages, so daß sie darüber die vereinzelte Stimme, in der sich ein Neues ankündigt, gar zu leicht überhört. Zur Zeit Kants war es der Lärm des Streites zwischen aufklärerischem Halbwissen und rechthaberischer Strenggläubigkeit, der den Tag erfüllte, eben jene innere Zerrissenheit und Dialektik, von der eingangs die Rede war. Indem Kant in diesen Streit eingriff, nicht als Partei, sondern um ihn zu schlichten, mußte er notwendig die Ansprüche beider Parteien beschneiden. Diese Ansprüche liefen im Grunde ja doch auf einen und denselben Anspruch hinaus, auf den Anspruch nämlich, das Absolute zum Gegenstande, zum Objekt des Erkennens machen zu können; sei es nun, daß man unter diesem Absoluten den göttlichen Weltgrund verstand oder — wie auf der Gegenseite — das

gottleere Universum. Als terminus technicus für das so verstandene Absolute als des letzten Objektes alles Denkens diente seit jeher der Begriff der Substanz. Indem Kant also diesen Anspruch, das Absolute als Substanz zu begreifen, zerstörte, konnte es nicht ausbleiben, daß dies Negativ-Zerstörerische als das Augenfällige seiner Lehre zunächst in den Vordergrund trat und vor allem bemerkt wurde. So galt er denn zunächst einmal als Zerstörer der Metaphysik. Erst der nächsten Generation blieb es vorbehalten, darüber hinaus auch das Positive mehr und mehr herauszuspüren, jene neue und im Grunde doch uralt-ewige Form des Zugangs zum Absoluten, zum Metaphysischen, die ich eben als den Weg Kants herauszustellen suchte; jenen Weg, der seinen Ausgang nimmt nicht vom Objekt unserer menschlichen Erkenntnis, sondern vom Subjekt des Erkennens, und zwar nicht von der besonderen, zufälligen individuellen Subjektivität jedes einzelnen, sondern von jenem gemeinsamen innersten Wesenskern, der alle erkennenden Subjekte vereint, von jenem Verbindenden und Verbindlichen, jenem Unbedingten, das wir als Vernunft bezeichnen, jenem innersten Subjekt, das nichts weiter ist als „logische Funktion“. „Es kommt alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen.“ In diesem Satze Hegels ist das innerste Anliegen Kants vielleicht auf seine prägnanteste Formel gebracht worden. Er entstammt der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“, jenem Werk des Deutschen Idealismus, in welchem die von Kant ausgehende, von Leibniz schon vorbereitete, neue Metaphysik, die Metaphysik des Geistes ihre großartigste Entfaltung gefunden hat.

In den vorangehenden Ausführungen ist versucht worden, ohne allzu sehr ins Detail zu gehen, einen Begriff vom Leben, Wesen und Wollen des Mannes zu geben, zu dessen Gedenken diese Zeilen geschrieben sind. Es wurde dabei bewußt aus der Not eine Tugend gemacht, nämlich aus der Not, sich beschränken zu müssen, die Tugend, aus der Überfülle der sich anbietenden Fragen und Gesichtspunkte nur den einen herauszugreifen, der gerade den wissenschaftlichen Menschen im Innersten angeht. Indem ich dabei ausging von der besonderen

historischen Situation, aus der heraus sich in der Kritik der reinen Vernunft die entscheidende Wende im Denken Kants vollzog, war es doch meine Überzeugung, daß dieser Situation eine mehr als historisch-einmalige, eine mehr als bloß zeitlich bedingte Bedeutung zukomme. Das Historische ist ja immer in Gefahr, leicht als ein Vergangenes, Erledigtes angesehen zu werden, als ein Überwundenes, das uns im Grunde nichts mehr angeht, sondern an welchem wir höchstens ein gefühlvoll-romantisches oder wissenschaftlich-antiquarisches Interesse haben, also als etwas, das im Grunde nur noch eine Art Museumsdasein führt. Gewiß, Pietät und Stolz auf eine bedeutende Vergangenheit fordern, daß wir bei gewissen Anlässen der großen Toten der Geschichte ehrend gedenken, aber letztlich gilt darnach wieder jenes: „Wir, wir leben, unser sind die Stunden und der Lebende hat Recht!“ Denn alle Größe und alle gern zugestandene Bedeutung ihres Wirkens für ihre Zeit kann doch nichts daran ändern, daß sie eben t o t sind, daß ihre Zeit vergangen ist und daß die Probleme ihres Zeitalters nicht mehr die unsrigen sind.

Oder gilt dies doch nicht so ganz?

Nun, man könnte es sich an dieser Stelle leicht machen und in diesem Zusammenhang auf jene handfeste materialistische Ideologie hinweisen, die noch heutigentags mitten in unserer Zeit aus dem Osten so vernehmlich zu uns herübertönt und die ihr geistiges Licht nachweislich in direkter Abstammung bezogen hat von jenen letzten Ausläufern der französischen Aufklärungsphilosophie, die d a m a l s von Westen herkommend Deutschland in einen inneren Zwiespalt versetzte, jenen inneren Zwiespalt, von dem wir ausgingen, der damals echt war und aus dem Kant unsere Altvorderen befreite. Indessen wäre ein solches Vorgehen m. E. zu billig, um die Bedeutung Kants für unsere gegenwärtige Zeit herauszustellen, und zwar deshalb, weil diese östliche Ideologie, die einstmals eine westliche war und damals auch eine echte innere westliche Gefahr darstellte, heute für die westliche Welt — nich zuletzt gerade wegen der von einer kritischen Philosophie geleisteten Arbeit — im Grunde einen A n a c h r o n i s m u s bedeutet und deshalb keine wirkliche ideelle Gefährdung mehr ist, mag die politische Gefahr auch noch so groß sein. Das Rad der

Weltgeschichte läßt sich nicht zurückdrehen, besonders nicht auf dem Gebiete der geistigen Entwicklung. „Der Mensch, eine Maschine“, wie La Mettrie es glaubte, „Der Mensch, ein materielles physikalisches System, das nach derselben blinden Gesetzmäßigkeit seine Funktionen vollzieht, wie jedes andere Naturgebilde auch“, wie Holbach predigte, „Der Mensch, ein Sinnenwesen, dessen sog. geistigen Funktionen sich prinzipiell in nichts von denen des Tieres unterscheiden, die wir im wesentlichen daher durch die Gesetze der Gewohnheitsbildung, der Assoziation, der Dressur begreifen können“, wie Hume es lehrte, diese Thesen ziehen heute nicht mehr, und zwar wesentlich dank der kritischen wissenschaftlichen Selbstbesinnung, zu der Kant aufgerufen hatte. Aber wenn uns heute derart plumpe Angriffe des Ungeistes auf den Geist nicht mehr ernstlich berühren, besagt dies etwa, daß wir grundsätzlich gefeit seien gegen Versuchungen dieser Art, wenn sie nur mit dem nötigen Grade der Sublimierung und in genügend ansprechender modischer Einkleidung an uns herangetragen werden? Können wir unserer Sache wirklich so sicher sein? — „Den Teufel spürt das Völkchen nie, und wenn er sie beim Kragen hätte“, läßt Goethe seinen Mephisto sagen! In der Tat, es spürt ihn nicht! Warum nicht? — Nun, weil der Teufel nicht mit Hörnern, Schweif und Klauen auftritt und als leibhafter Gottseibeius ohne weiteres erkenntlich ist, sondern weil er sich tarnt, weil er sich, wie Mephisto, kleidet in das Gewand der jeweils neuesten Mode, des jeweils neuesten Fortschritts, der jeweils neuesten Errungenschaften, der jeweils neuesten Erkenntnisse. Der Teufel ist immer Weltmann, immer aufgeklärt, immer auf dem Laufenden, kurzum der Teufel ist immer zeitgemäß! Und jede wahrhaft geistige Versuchung ist daher auch immer zeitgemäß! D. h. in nüchternen Worten: Die von der Wissenschaft ausgehende Form der Versuchung und damit die dem wissenschaftlichen, dem intellektuellen Menschen drohende spezifische geistige Gefahr hält mit dem Fortschritt der Wissenschaften gleichen Schritt. Sie ist heute nicht mehr dieselbe wie vor 150 Jahren, obwohl sie im Grunde genommen doch immer eine und dieselbe geblieben ist. Oder anders gesagt, sofern dies richtig gesehen ist: Die dem modernen Menschen drohende geistige Versuchung wird

ihren Ausgang nehmen von den spezifisch modernen, den jüngsten, den neuesten Wissenschaften. Das aber sind, aufs ganze gesehen — ich rede hier nicht von fachlichen Fortschritten und Aufgliederungen in Unterdisziplinen, sondern von der Konstituierung ganz neuer Wissenschaftstypen — nicht die Naturwissenschaften, sondern die Geisteswissenschaften im weitesten Umfang der Wortbedeutung. Wirklich scheint die von den Geisteswissenschaften ausgehende Gefährdung für den heutigen Menschen eine weit ernsthaftere zu sein, als diejenige, die von den Naturwissenschaften ausgeht oder jemals ausgegangen ist, ja eine weit ernsthaftere, als jede Gefahr, die von den Naturwissenschaften ihrem Wesen nach überhaupt auszugehen vermag. Die Distanz der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse gegenüber der geistigen Wesensart des Menschen wird immer eine so große bleiben, daß bei nur einiger kritischer Besinnung auf Möglichkeiten und Reichweite ihrer Methodik die Gefahr unkritischer Grenzüberschreitungen gebannt sein wird. Nicht so bei den Geisteswissenschaften. Denn hier in den Geisteswissenschaften handelt es sich ja um eine Art des Zugangs zum innersten Wesen des Menschen, die eine weit intimere, weit wesensangemessenere ist, als sie den Naturwissenschaften überhaupt möglich ist. Aber eben deshalb gerade ist auch die Gefahr einer Wesensverkennung und Wesensmißdeutung dieses innersten zentralen Kernes des Menschseins eine weit größere als auf jedem anderen Wege. Und so glaube ich denn in der Tat, daß die Gefahr eines wie immer gearteten naturwissenschaftlichen Materialismus in allen seinen Schattierungen eine vergleichsweise harmlose ist gegenüber der Gefahr eines geisteswissenschaftlichen Relativismus; um mich hier zunächst einmal dieses Ausdrucks als eines Schlagwortes zu bedienen. Hier greift die Fäulnis wirklich von innen her das Mark der geistig-seelischen Substanz an.

Um was handelt es sich des näheren dabei? — Nun, offenbar um eine Situation, die der Situation zur Zeit der ausgehenden Aufklärung im Grunde außerordentlich ähnlich ist. In beiden Fällen ist es doch eigentlich der Hilferuf des Zauberlehrlings: „Die ich rief, die Geister, die werd' ich nun nicht los“, der diese

Situation kennzeichnet. Es sind die Geister der heraufbeschworenen Wissenschaft, die dem Adepten über den Kopf zu wachsen drohen, damals die Geister der Naturwissenschaft, in unserem Jahrhundert und schon in den letzten Dezennien des 19. Jahrhunderts die Geister der Geisteswissenschaften, also der Geschichtswissenschaft, der Psychologie, der Soziologie, der Wirtschaftswissenschaften usw. Es liegt dem offenbar eine tiefste innere Notwendigkeit in der Entwicklung des menschlichen Geistes, insbesondere des wissenschaftlichen Geistes zugrunde, eine Art der Versuchung, der er nicht zu widerstehen, eine Art des Sündenfalls, dem er sich nicht zu entziehen vermag. Genauer gesagt, liegt folgendes vor: Indem das menschliche Denken, insbesondere das wissenschaftliche Denken, sich vor allem darin betätigt und darin seine großen Triumphe feiert, daß es alles Seiende nicht als ein Einzelnes faßt, sondern es in immer größere Zusammenhänge hineinstellt, erkennt es damit zugleich in immer stärkerem Maße die Abhängigkeit jedes einzelnen von allem anderen, kurzum seine Verwobenheit in eine Unendlichkeit von Relationen und Bedingtheiten. Indem es solcherweise mehr und mehr auch den Menschen in den Kreis seiner Objekte hineinzieht, kann es nicht ausbleiben, daß es schließlich Gefahr läuft, vor lauter Relationen, Abhängigkeiten und Bedingtheiten das Unbedingte, Absolute, Ewiggültige im Menschen, eben seine Vernünftigkeit nicht mehr zu sehen und auch diese Vernunft nur noch als ein Bedingtes, als ein *R e l a t i v e s* zu begreifen; bedingt eben durch alle jene Faktoren, die die Geisteswissenschaften in so reichem Maße mehr und mehr herausgestellt haben, als da sind: Milieu, soziale Stellung, wirtschaftliche Lage, Erziehung, unbewußte Jugendeindrücke, nichteingestandene, halbbewußte Triebkomponenten, Geltungsbedürfnis, allgemeiner Zeitgeist, Volksseele, Rassenseele, Kulturkreis und vor allem jene ungeheure Masse von Vorgegebenheiten, in die der Mensch als ein *g e s c h i c h t l i c h e s* Wesen hineingestellt ist kraft der Übernahme alles Gewesenen durch die Mächte der *T r a d i t i o n*, deren prägender Kraft er sich nur zum allergeringsten Teile deutlich bewußt ist. Und so scheint denn gerade aus der fortschreitenden Einsicht in die *z e i t l i c h - g e s c h i c h t l i c h e* Bedingtheit des Menschen mit not-

wendiger Konsequenz die Relativität alles dessen zu folgen, was der „naive“ Mensch für schlechthin gültig und vernünftig ansieht. Als Zeugnis eines solchen weitverbreiteten geisteswissenschaftlichen Relativismus, der auch den Größtteil der Philosophen nicht von diesem Vorwurf einer sozusagen geisteswissenschaftlichen Naivität nicht ausnimmt, sei statt vieler Belege nur eine markante Äußerung Nietzsches beigebracht:

„Alle Philosophen“, so heißt es dort, „haben den gemeinsamen Erbfehler an sich, daß sie vom gegenwärtigen Menschen ausgehen und durch eine Analyse desselben ans Ziel zu kommen meinen. Unwillkürlich schwebt ihnen „der Mensch“ als eine aeterna veritas, als ein Gleichbleibendes in allem Strudel, als ein sicheres Maß der Dinge vor. Alles was der Philosoph über den Menschen aussagt, ist aber im Grunde nicht mehr als ein Zeugnis über den Menschen eines sehr beschränkten Zeitraums. Mangel an historischem Sinn ist der Erbfehler aller Philosophen; manche sogar nehmen unversehens die allerjüngste Gestaltung des Menschen, wie eine solche unter dem Eindruck bestimmter Religionen, ja bestimmter politischer Ereignisse entstanden ist, als die feste Form, von der man ausgehen müsse. Sie wollen nicht lernen, daß der Mensch geworden ist ... Die ganze Telelogie ist darauf aufgebaut, daß man von dem Menschen der letzten vier Jahrtausende als einem ewigen redet ... Alles aber ist geworden; es gibt keine ewigen Tatsachen: sowie es keine absoluten Wahrheiten gibt. — Demnach ist das historische Philosophieren von jetzt ab nötig und mit ihm die Tugend der Bescheidung“ ⁴⁾). Vielleicht beginnen wir angesichts solcher Äußerung doch langsam zu spüren, wie sehr „er uns beim Kragen hält“. Ist es doch nicht irgendeiner, kein Beliebiger, Kleiner, sondern einer der ganz Großen aus dem Reiche der Geister, der so zu uns spricht mit der ganzen verführerischen Macht seiner Rede, mit der ganzen scheinbar unwiderstehlichen Gewalt seiner Logik und zwingenden Gründe, dazu noch mit der Miene nicht etwa der zynischen Bosheit und Schadenfreude, sondern des schmerzlichen Verzichtes, der resignierenden Bescheidung dessen, der keine Hoffnung mehr hat, aber

⁴⁾ Menschliches, Allzumenschliches: I, 2. Erbfehler der Philosophen.

die Wahrheit will. Wer, der je über den historischen Weltlauf und die Eitelkeit alles Menschlichen auch nur ein wenig nachgedacht hat, — und wer hätte dies nicht — könnte sich dem zwingenden Eindruck der zeitlichen Relativität alles Gültigen wirklich entziehen? Ja, ist es nicht ein wesentliches, ganz beherrschendes Grundgefühl unserer Zeit, das sich aus dieser Erkenntnis herleitet, nämlich jene in unseren Tagen so viel berufene „Angst“, die bereits Kierkegaard definiert hat als „Schwindel der Freiheit“, d. h. jenes Gefühl der radikalen geistigen Unsicherheit angesichts des Hinwegfallens aller festen Stützen, die man bisher für tragfähig hielt; ein Schwindelgefühl vergleichbar dem, wie es einen Menschen auf einem Aussichtsturm befallen mag, dem man plötzlich alle Geländerstützen fortzöge und der nun „frei“ ist, frei für den Abgrund? Was könnte man diesen Argumenten überhaupt ernstlich entgegenhalten ohne „borniert“ zu erscheinen, d. h. begrenzt durch Voreingenommenheit, beschränkt vor allem durch einen zu kleinen historischen Horizont? Ist es nicht eine „Alternative zwischen Aberglauben und Unglauben“ weit radikalerer Art als zu Kants Zeiten, vor die wir gestellt sind? Aber was schließlich könnte uns ein Kant hier nützen? Was hilft uns gar seine Kritik der reinen Vernunft, die es doch mit einer ganz anderen, viel engeren Problemstellung zu tun hatte, nämlich im wesentlichen nur mit dem Problem der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und ihrem Verhältnis zum überkommenen religiösen Glauben?

Es ist klar, daß, wenn überhaupt, die Hilfe hier nicht im Sinne eines fertigen Rezeptes gefunden werden kann! Alle Anerkennung der Größe Kants wird nie zu einem wortgläubigen Nachbeten fertig vorliegender Lösungen verführen dürfen. Es kann vielmehr nur die geistige Grundhaltung sein, der wir uns im Sinne einer richtungsweisenden Führung anvertrauen dürfen. Ich meine damit jene grundlegende Einsicht Kants, die ich in die Worte Hölderlins kleiden möchte: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.“ Zu Kants Zeiten kam die Gefahr von der Naturwissenschaft her. Kants rettende Tat bestand darin, daß er diesem der Naturwissenschaft entsprungenen Ungeist als nicht wegzuleugnendes **F a k t u m** den Geist der Naturwissenschaft selbst

als ein Absolutes, von der Naturwissenschaft selbst nicht weiter mehr zu Erklärendes entgegenhielt. In unserer Zeit entspringt die Gefahr eines allesentnervenden Relativismus den Geisteswissenschaften, allen voran der Historie. Und so wird in der Nachfolge Kants das Rettende, soweit es von der Wissenschaft zu kommen vermag, einzig und allein darin bestehen können, daß wir allen historischen Relativitäten gegenüber uns auf den Geist der Geisteswissenschaften selbst besinnen, der doch immer schon vorausgesetzt wird, wenn irgendeine Behauptung mit geisteswissenschaftlichen und geschichtswissenschaftlichen Gründen und Argumenten belegt und bewiesen werden soll. „Alles ist geworden; es gibt keine ewigen Tatsachen: so wie es keine absoluten Wahrheiten gibt. — Demnach ist das historische Philosophieren von jetzt ab nötig und mit ihm die Tugend der Bescheidung.“ Nie ist ein weniger bescheidenes, nie ist ein anmaßenderes Wort gesprochen worden! Denn daß es keine absolute Wahrheit gibt, dies gilt dem Verkünder solcher Erkenntnis doch offenbar als eine absolute Wahrheit, gewonnen auf Grund zwingender wissenschaftlicher Gründe, objektiver Argumente und eingehender historischer Forschung. Kurzum es ist ein geschichtliches Urteil, gewonnen aus der erkennenden Übersicht über die Jahrtausende und einem vergleichenden Verstehen naher und fernster Menschen, Zeiten und Kulturen, einer Übersicht, zu der sich vielleicht immer nur wenige aufschwingen werden, die aber grundsätzlich zu den Erkenntnisfähigkeiten des Menscheinges gehört und die jedem Einsichtigen zugänglich ist, j e d e m ! Aber indem er solcherweise appelliert an die unbestechliche wissenschaftliche Vernünftigkeit des Historikers, appelliert er damit bereits schon wieder an jenes Absolute, das er im gleichen Atemzuge zu leugnen sich bemüht, an das Übergeschichtliche, das sogar seine Geschichtlichkeit noch zu begreifen vermag. Wie immer eine oft geforderte, nie geleistete „Kritik der historischen Vernunft“ im einzelnen auch aussehen mag, immer wird die Analyse auf dies Absolutum der Vernunft zurückkommen müssen als auf ein schlechthin Erstes, ein A priori, das allem anderen bereits als Voraussetzung zugrunde liegt, so wie Kant in der „Kritik

der reinen Vernunft“ auf das Apriori der in den mathematischen Naturwissenschaften am Werke tätigen Vernunft stieß.

Dies, meine ich, ist die Andeutung des Weges der Selbstbesinnung, auf dem die Überwindung dieser, wie jeder Krisis wird erfolgen müssen, in die die Wissenschaft sich selbst hineingeführt hat. Nur die Wissenschaft kann heilen, was die Wissenschaft zerstört, nur der Geist kann die Versuchung überwinden, in die der Geist sich selbst gebracht hat. Indem Kant aus einer bestimmten historischen Situation heraus, in einem bestimmten historischen Einzelfall den vom menschlichen Geist selbst erzeugten Widerspruch, seine eigene innere Dialektik überwindet, hat er damit zugleich in beispielhafter Weise den Weg gewiesen, auf dem die Vernunft diese dialektische Selbstversuchung überhaupt überwinden kann, gestern, heute, morgen und zu allen Zeiten. Denn solange der Geist lebendig ist, wird er immer wieder aufs neue, aber in immer wieder anderer, „zeitgemäßer“ Weise in diese Versuchung geraten. Sie liegt in seinem tiefsten Wesen begründet. Daher kommt Kants Leistung eine überzeitliche, eine exemplarische Bedeutung zu, nicht im Sinne einer starren Doktrin, sondern im Sinne vorbildhafter Führung. Und weil dem so ist und weil die Gefahr der dialektischen Selbstversuchung des Geistes eine immer wiederkehrende, ewig menschliche Grundsituation ist, wird auch die Spur von seinen Erdentagen nicht in Äonen untergehen!